

autores tan célebres como Descartes, Spinoza, Malebranche u otros, así como los acentuados cambios sociales y políticos que se irán efectuando en el siguiente siglo, si bien el alcance de los mismos no estaba en modo alguno en el proyecto libertino, que consideraba que al *vulgus* no le era posible tender a la verdad, atrapado como pensaban que estaba por las pasiones.

Guillermo GARCÍA UREÑA

BRITO, Emilio: *La théologie de Fichte*. París: Éditions du Cerf, 2007, 200 pp.

Este nuevo libro de E. Brito –autor de diversos textos sobre la problemática religiosa y teológica en el idealismo alemán (*Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, 1979; *La Christologie de Hegel. Verbum Crucis*, 1983; *Philosophie et théologie dans l’oeuvre de Schelling*, 2000; *Fichte et la transformation du christianisme*, 2004)– se mueve en dos planos paralelos: ofrecer una presentación conjunta del pensamiento religioso-teológico de Fichte, a la par que efectuar su crítica en función de la dogmática cristiana “tradicional”. En la conjunción de ambos radica ciertamente la originalidad del texto, aunque también sus aspectos más discutibles.

El primer plano se desarrolla siguiendo el orden cronológico de los textos fichteanos, desde los primeros escritos inéditos de juventud hasta la *Doctrina del Estado* de 1813. Se trata, pues, de una presentación íntegra de la temática, que además tiene el mérito de ocuparse con el suficiente detenimiento de la etapa final del filósofo –aún poco conocida y analizada– y de hacerlo subrayando bien las continuidades y diferencias con la primera época de Jena. En su primer período Fichte se limitaría a abordar la cuestión religiosa desde una perspectiva básicamente moral-formativa, que Brito cifra en torno a las condiciones de posibilidad racional-moral de la revelación, la situación de las iglesias en el estado surgido de los principios de la revolución y la función del estamento clerical en la educación del género humano.

En el segundo período, en cambio, y como resultado de la polémica del ateísmo, la dimensión religiosa gana protagonismo propio como forma de vida superior a la moralidad y antesala de una Doctrina de la Ciencia que “abandonando el proceder transcendental..., produce una profundización no dogmática del saber absoluto en el Absoluto” (p.81). Subraya Brito que Fichte efectúa entonces una auténtica revaloración y reactualización filosófica de temas centrales de la dogmática cristiana. Básicamente tiene lugar aquí una defensa de la teología joánica del espíritu frente a la paulina de la ley y el sacrificio, una relectura de la reforma luterana en consonancia con los principios de la Doctrina de la Ciencia, una justificación del significado histórico-universal del cristianismo y un replanteamiento de la relación entre la fe en Jesús –lo histórico o confesional del cristianismo– frente a la verdad y universalidad de su mensaje esencial demostrable genéticamente por la filosofía.

Tanto por su claridad expositiva como por las referencias a la bibliografía más reciente –su documentada introducción ofrece al lector no especializado un excelente recorrido por las principales interpretaciones y estado actual de la investigación–, la aportación de Brito es recomendable como buena exposición sintética de todas estas cuestiones, al menos mien-

tras se mantiene en el plano “descriptivo”. Otro juicio merecen, a mi parecer, las consideraciones críticas que acompañan el texto.

Aunque Brito no puede por menos que reconocer que Fichte al “ayudar a la fe cristiana a justificarse frente a las exigencias de la racionalidad moderna..., ha tenido el mérito de elaborar, en esta perspectiva, una contribución filosófico-teológico de alto nivel” (p. 180), a la postre su pronunciamiento es taxativo: “este tipo de justificación señalaría la pérdida de la religión cristiana, concebida como un simple medio provisional en provecho del concepto filosófico” (p. 181). Al margen de compatibilidad o no del pensamiento de Fichte con la teología cristiana, lo cierto es que para sostener tal afirmación Brito ha de desplazar el “concepto filosófico” fichteano hacia un racionalismo del absoluto de claras connotaciones hegelianas: “más profundo que el Yo es el ser absoluto del saber” (p. 84), “la significación del absoluto es la de ser saber, pura luz” (p. 85), “el elemento metafísico, de ningún modo el histórico, es el que aporta la beatitud” (p. 99), “la revelación tiende por sí misma a liberarse de lo indeducible y a elevarse a la forma de la deducción filosófica” (p. 134), “al transformar la creencia religiosa en visión, la ciencia filosófica relativiza la superación religiosa de la moral” (p. 178). Pero con esta operación Brito difumina la originalidad de la doctrina del absoluto del segundo Fichte frente a la de Hegel o Schelling –para decirlo en términos de W. Schulz: tres “culminaciones” distintas del idealismo–.

En efecto, lo propio de la Doctrina de la Ciencia posterior a 1800 es la “dislocación” (*Entspaltung*) del fundamento –desde el saber que la conciencia tiene de sí misma y, por tanto, con una cierta permanencia en el horizonte transcendental– en un doble absoluto: el “saber absoluto” (filosofía) perfectamente fundamentado en su derivación genética desde los principios constitutivos de la conciencia a sus consecuencias teórico-prácticas, y el “ser, absoluto o Dios” a que apunta de modo inexponible e inconceptualizable la conciencia y en que culmina el saber filosófico (y el mismo intelecto) en la forma intuitivo-experiencial de un necesario (e insuperable) no-saber del absoluto en sí mismo. Por ello, si bien en el saber se satisface la tendencia especulativa de la conciencia, ello no tiene lugar con independencia de la vivencia de la presencia (no discursiva) de la divinidad en nosotros (sentimiento religioso, amor joánico), ni tampoco al margen de la acción jurídico-política en el mundo para la realización de derecho (existencia moral), de modo que estas tres formas de vida superiores (saber, religión, moralidad) constituyen de hecho un único dinamismo de reciprocidad irreductible a uno de sus elementos por separado: sin moralidad ni sentimiento religioso, el saber sería un vacío especulativo; sin saber ni moralidad, la religión sería idolatría; sin saber ni religión, la acción moral se reduciría a un voluntarismo ineficaz. En la medida que se alcanza y efectúa tal reciprocidad –la “vida verdadera”– puede decirse entonces que ciertamente la conciencia es la “existencia” (*Dasein*) del absoluto, pero tampoco en tanto que el absoluto en sí mismo, sino en tanto que su “imagen” (*Bild*) o “manifestación” (*Erscheinung*) –el *Lógos* joánico–, de modo que tal relación “imaginativa” –de “identidad y diferencia”– impide toda reducción conceptual o analógica que transite discursivamente entre el absoluto en sí y el saber absoluto: justamente las antípodas de la forma hegeliana –si queremos “ontoteológica”– de pensar.

Resulta, pues, un tanto inadecuado afirmar, como hace Brito, que finalmente en Fichte la actitud religiosa quede superada por la moral o que ambas se subsuman en la racionalidad del concepto. Más bien nos encontramos con una peculiar comprensión del “concepto”:

un concepto que, anulándose en su cima en una teología negativa, sólo puede mostrar su plena verdad de “imagen del absoluto” en la acción jurídico-moral, viéndose entonces y sólo entonces acompañado de la auténtica experiencia de la divinidad en nosotros.

Dado todo esto, cuando Brito, aun reconociendo que “en este punto la Doctrina de la Ciencia... se acerca a la vez a una doctrina del *Lógos* y a una teología negativa” (p. 86), concluye que “su teología negativa es ciertamente discutible, pues prescinde de la analogía” (p. 179), deja mostrar finalmente el presupuesto último desde el que efectúa sus análisis críticos y en que se sitúa la dogmática “tradicional”: la metafísica aristotélico-tomista de la *analogía entis* –de ahí también su dificultad en valorar la crítica fichteana a la creación por remitir a la noción tradicional de substancia y de causa (p. 108-109)–. Es decir, la perspectiva hermenéutica de Brito remite a la postre a aquella forma de pensar dogmático-realista que, al decir de Fichte, constituye las antípodas del idealismo transcendental y que, por tanto, imposibilitaría una adecuada comprensión y valoración de éste.

Y respecto a que la posición fichteana implique finalmente la pérdida de lo más propio del cristianismo, también cabría recordar aquí que fue la teología de la imagen (y no de la substancia o de la causalidad) la que articuló el momento fundacional del pensamiento cristiano en la patrística griega con su tematización de la *kenosis*, de Cristo como filósofo-pedagogo o de la procesualidad trinitaria (*ad intra* y *ad extra*). Con lo cual, también cabe preguntarse si, paralelamente al desplazamiento interpretativo de la filosofía fichteana ya comentado, no efectúa Brito otro desplazamiento “dogmático” al identificar cierta tradición metafísico-teológica con la teología cristiana sin más.

Sin duda todo esto nos remite a la vieja discusión sobre la “esencia del cristianismo”: si ésta consiste en la verdad-universalidad de su humanismo ético –la *philosophia Christi* que decía Erasmo o el maestro de la moralidad interior que decía Lessing– o si su momento religioso-positivo es irreductible y constitutivo. Pero también en esto la reflexión fichteana es clarificadora, pues su segunda filosofía ha precisado con toda exactitud ambos elementos, subrayando a la vez como, al menos en el primer sentido, nuestra modernidad sigue siendo esencialmente cristiana –aunque no lo sea según cierta “tradición”–. En este punto, que ciertamente sobrepasa los límites de nuestra reseña –pero sigue constituyendo una cuestión capital en una época de diálogo intercultural como la nuestra–, remito al lector a una interesante reactualización de la problemática en otro texto también procedente del ámbito francófono: *Christ le philosophe* (París, 2007) del historiador y sociólogo de las religiones F. Lenoir.

Salvi TURRÓ

SUÁREZ, Juan Luis: *Herederos de Proteo. Una teoría del Humanismo español*. Huelva: Universidad de Huelva, 2008, 233 pp.

Desde hace más de una década la *Bibliotheca Montaniana* viene siendo un cauce insustituible para el conocimiento de la obra y la figura del humanista Benito Arias Montano. Pero como se indica en las solapas de cada uno de los títulos de la colección, esta benemérita publicación de la Universidad de Huelva no sólo se dedica a difundir los textos monta-